

**Mythos und Vernunft.
Plädoyer für einen erkenntniskritischen Umgang
mit Ursprungserzählungen**

Leonore Bazinek

Normandie Université, UNIROUEN, ERIAC, 76000 Rouen, France

Zusammenfassung. – Die vorliegende Studie problematisiert die Konfrontation der Vernunft mit dem mythischen Denken. Dafür greift sie auf die einschlägigen Untersuchungen von Cassirer und Blumenberg zurück. In einem ersten Schritt wird der Unterschied zwischen dem mythischen und dem rationalen Verständnis von „Ursprung“ aufgezeigt. Daran schließt sich eine Diskussion des Risikos an, dass die wissenschaftliche Untersuchung der Mythen das Risiko in sich birgt, die Vernunft zu entmutigen. Abschließend wird die These einer möglichen Verbindung von Gefühl und Vernunft, wie man sie bei einigen Romantikern entdecken kann vorgestellt, die dazu beitragen kann, die Entmutigung der Vernunft zu vermeiden.

Keywords: *Rationalität, Risiko, Anthropologie, Romantik, Ernst Cassirer (1874-1945), Hans Blumenberg (1920-1996).*

Résumé. – La présente étude examine la confrontation entre la raison et la pensée mythique. Elle s'appuie notamment sur des recherches confirmées de Cassirer et de Blumenberg. Dans un premier temps, elle démontre la différence entre la conception mythique et la conception rationnelle de la notion d'« origine ». Il s'ensuit une discussion du risque inhérent aux recherches scientifiques portant sur les mythes : décourager la raison. Pour conclure, on présente l'hypothèse romantique d'une articulation possible entre sentiment et rationalité susceptible de prévenir ce découragement de la raison.

Mots-clés : *rationalité, risques, anthropologie, romantisme, Ernst Cassirer (1874-1945), Hans Blumenberg (1920-1996).*

Einleitung

Die paradoxe These, dass die Wiedergeburt einer Kultur durch die Rückkehr zu ihrem Ursprung erreicht werde, sichert der Erforschung der Mythen ihr enormes Prestige.¹ Doch hatte bereits 1788 der Gelehrte Alexandre César Chavannes (1731–1800) vor einem naiven Umgang mit dieser hochbrisanten Materie gewarnt. In seiner 1788 veröffentlichten Abhandlung zur Anthropologie, die er in acht Teildisziplinen gliederte, hält er sich zwar aus methodischen Gründen dazu verpflichtet, die Mythologie aufzunehmen, aber er stellt sie ganz ans Ende seiner Systematik:

Mythologie ou science de l'homme occupé dans tous les temps à des recherches sur son origine & sur ses destinées futures, mais malheureusement trop sujet à s'égarer sur ce point, & livré à un esprit d'aveuglement qui l'a entraîné dans des travers les plus monstrueux & les plus funestes.²

Chavannes war bei weitem nicht der einzige, der vor den Risiken eines naiven Umgangs mit der Mythologie warnte.³ Aber er machte deutlich, dass auch eine wissenschaftliche Annäherung die starke verführerische Macht dieser suggestiven Erzählungen kaum zu beherrschen vermag. Seine Prognose wurde inzwischen von Hans Blumenbergs (1920–1996) bestätigt. Denn trotz der Warnungen wurde genau jener Zweig der Anthropologie immer wieder ins Zentrum des Interesses gestellt. Im Rückblick auf diese Entwicklung konnte Blumenberg dann feststellen, dass die „Rationalität [...] nur allzu leicht zerstörungswillig“⁴ sei.

Doch muss sie es sein? Um dieser Frage nachzugehen, werde ich im Folgenden die Spannung zwischen Mythos und Vernunft erörtern und das Ergebnis von Ernst Cassirers (1874–1945) eingehender Auseinandersetzung mit dem mythischen Denken skizzieren. Daran anschließend beschreibe ich Blumenbergs Analyse der Selbstimmunisierungsstrategien der

¹ Ich stelle hier eine eigene Untersuchung vor, vgl. aber George W. Stocking, *Victorian Anthropology*, London 1987, S. 20-21 ; Maurice Olender, *Les langues du Paradis : Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris 1989 ; Miguel Cruz Hernandez, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, 2005, S. 805-825.

² Vgl. : „1° Anthropologie proprement dite, ou science de l'homme considéré dans la constitution de sa nature, dans tous les traits qui le rapprochent & dans ceux qui le distinguent des autres espèces.

2° Ethnologie ou science de l'homme considéré comme appartenant à une espèce répandue sur le globe & divisée en divers corps de sociétés ou nations occupées à pourvoir à leurs besoins & à leurs goûts, & plus ou moins civilisées.

3° Noologie ou science de l'homme considéré comme être intelligent, développant sa pensée & ses opérations, pour connaître tout ce qui l'environne & l'intéresse.

4° Boulologie ou science de l'homme considéré comme doué de volonté, d'activité, de liberté, & des règles morales qu'il doit suivre dans ses déterminations en vue du plus grand bien.

5° Glossologie ou science de l'homme parlant, qui traite du langage parlé & écrit, pour en montrer les premières origines, la formation, le développement & les progrès.

6° Étymologie ou science qui apprend à saisir les rapports d'affinité & la vraie généalogie des mots, pour les ramener à leurs primitifs, & tirer de là un moyen d'en fixer la vraie signification.

7° Lexicologie où l'on fait servir la Glossologie & l'Étymologie à dresser les tableaux des familles principales des mots, selon l'ordre de leur filiation, & qui, en présentant un plan en forme d'essai, instruit sur la méthode à suivre pour composer un vocabulaire étymologique universel.

8° Grammatologie ou science de la grammaire générale, qui rend compte des procédés que l'homme parlant a mis en usage pour assortir son discours de toutes les espèces de mots nécessaires à l'expression de la pensée, & les arranger de la manière la plus convenable pour la rendre intelligible“ (Alexandre-César Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l'homme, pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle*, Lausanne, 1788, S. III-IV).

³ Vgl. vor allem Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* (1835), Stuttgart 2003.

⁴ Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (1979), Frankfurt/M 1990, S. 181.

Mythologen. Im Schlussteil verbinde ich diese Ausführungen dann zu einem Entwurf einer möglichen ‚romantischen‘ Vernunft.

1. Die Neuformulierung der anthropologischen Fragestellung: vom Menschen zur Menschheit, vom Ich zum Wir, von der Vernunft zum Wahrnehmen

Wir werden sehen, dass die Warnungen vor der Mythologie gründlich missachtet wurden. Ganz im Gegenteil wurde die Mythologie zu wissenschaftlicher Würde erhoben und dies in einem präzise determinierbaren Werk, der *Comparative Mythology* von Friedrich Max Müller (1823–1900.⁵ Für uns ist hier insbesondere das Vorwort der französischen Ausgabe (1859) wichtig. Sein Verfasser, Ernest Renan (1823–1892), formuliert in diesem kurzen Text die anthropologische Fragestellung neu: Nicht mehr der Mensch als Träger der Kultur bildet ihr Objekt, sondern ein zunächst realitätsloses *abstractum*, das er ‚Menschheit‘ nennt und dem man dann konkret nur in der Form rassisch determinierter Gruppen begegnen könne.⁶ Renan kommt sogar beinahe ins Schwärmen, wenn er von den vermeintlichen Entdeckungen Müllers zur arischen Sprache spricht, denen er eine ebenso große Zukunft wünscht wie sie die Entdeckungen zum Sanskrit erfahren haben:

Je n’hésite pas à évaluer presque à la découverte des Bopp et des Schlegel,⁷ celle des jeunes et ingénieux philologues qui ont les premiers aperçu, dans les Védas et la littérature qui s’y rapporte, la clef des antiquités religieuses de notre race, et prouvé que la famille indo-européenne n’a d’abord eu qu’un seul système de traditions religieuses et poétiques, comme elle n’a d’abord eu qu’un seul idiome. Dans vingt ans, si la série de ces belles études n’est pas interrompue par l’indifférence du public et l’inintelligence de ceux qui devraient les encourager, nous parlerons de l’état religieux et moral de nos ancêtres ariens avec presque autant de certitude que l’on parle aujourd’hui des Grecs et des Romains.⁸

Renans Einführung trifft vollkommen Müllers Intentionen, der die These vertritt, dass der für die Philosophie zentrale Satz „Erkenne dich selbst“ in der Folge der Entdeckung dieser, von Renan treffend charakterisierten, „Menschheit“ durch die Frage, was der Mensch gewesen sei, ersetzt werden müsse. Man habe sich, so begründet Müller diese Forderung, seit Sokrates (469-399 v. Chr.) immer nur um den Einzelnen und seine Seele gekümmert. Jetzt aber gelte es, sich dem menschlichen Sein zuzuwenden.⁹

Um aber die volle Durchschlagskraft des Mythos inmitten der Wissenschaften zu ermöglichen, bedurfte es noch eines weiteren Schrittes. Denn, wie Cassirer aufzeigt, muss ein moderner

⁵ Friedrich Max Müller, *Comparative Mythology. An Essay* (1858), London 1909 [https://archive.org/details/comparativemytho00ml]. Vgl. zu Müller Stocking, *Victorian Anthropology*, S. 56-62.

⁶ Vgl. auch Stocking, *Victorian Anthropology*, S. 3-5.

⁷ Franz Bopp (1791-1867); August Wilhelm (1767-1845) und Friedrich (1772-1829) Schlegel; vgl. Stocking, *Victorian Anthropology*, S. 23-24.

⁸ Ernest Renan, „Préface“, in: Friedrich Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, Paris 1859, S. 1. [http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107965v/f3.image].

⁹ Vgl. *Comparative Mythology*, S. 4-7. - Dieser Weg wurde von Martin Heidegger (1889-1976) konsequent weitergegangen; vgl. die Studie von Emmanuel Faye, „Kategorien oder Existentialien. Von der Metaphysik zur Metapolitik“, in: Marion Heinz / Sidonie Kellerer (Hg.), *Martin Heideggers „Schwarze Hefte. Eine philosophische Debatte“*, Frankfurt 2016, S. 100-121.

Mythos irgendwie mit der Vernunft vereinbar sein.¹⁰ Doch weder er noch Blumenberg, der sich stark auf seine Forschungen stützt, scheinen bemerkt zu haben, dass es neben den Zugeständnissen, die moderne Mythenerfinder an die Vernunft machen, noch eine Möglichkeit gibt, diese Forderung zu erfüllen: die Entwicklung eines „Vernunft“-Begriff der, analog dem philosophischen Modell, zu jener von Müller und Renan skizzierten „Menschheit“ führt. Und tatsächlich kam es zu einer solchen Umgestaltung. Der Autor, dem dieses Kunststück gelang, heißt Friedrich Nietzsche (1844–1900). Er entwarf einen Zugang zum menschlichen Sein, der die Ausführungen Müllers erklärt.¹¹ Er geht der Vergessenheit des menschlichen Seins nach, die die Frage, was der Mensch gewesen sei, betrifft. Dafür nimmt Nietzsche eine offen irrationale Umgestaltung des Ansatzes der *Meditationen* von René Descartes (1594–1650) vor. Er schreibt:

Die Vergesslichen. – In den Ausbrüchen der Leidenschaft und im Phantasieren des Traumes und des Irrsinnigen entdeckt der Mensch seine und der Menschheit Vorgeschichte wieder: die Tierheit mit ihren wilden Grimassen; sein Gedächtnis greift einmal weit genug rückwärts, während sein zivilisierter Zustand sich aus dem Vergessen dieser Urfahrungen, also aus dem Nachlassen jenes Gedächtnisses entwickelt. Wer als ein Vergesslicher höchster Gattung allem Diesen immerdar sehr fern geblieben ist, versteht die Menschen nicht, – aber es ist ein Vorteil, wenn es hier und da solche einzelne gibt, welche 'sie nicht verstehen' und die gleichsam aus göttlichem Samen gezeugt und von der Vernunft geboren sind.¹²

Selbstverständlich blieb dieses Unternehmen trotz seines immensen und anhaltenden Erfolges nicht unangefochten. Insbesondere innerhalb der Anthropologie kam es zu Reaktionen, deren hervorragender Fürsprecher Bronislaw Malinowski (1884–1942) war. Seine Problemanalyse ist von seinen konkreten Erfahrungen mit dem mythischen Denken in den Kolonien geprägt. Er setzte sich deshalb dafür ein, dass die Anthropologie die Mythologie endlich in feste Schranken verweisen sollte. Benoît de L'Estoile fasst dieses Bemühen wie folgt zusammen:

L'ensemble des définitions alternatives du savoir anthropologique se retrouve ici groupé sous le terme générique d'anthropologie des antiquaires (*antiquarian anthropology*), préoccupée avant tout par la recherche des origines et par le souci de reconstruire le passé de l'humanité. [...] Ce que Malinowski conteste ici, c'est l'objet même de l'anthropologie: l'intérêt pour l'humanité primitive. Cette redéfinition va très loin puisqu'elle disqualifie des pans entiers du savoir anthropologique tel qu'il était défini jusqu'alors: l'archéologie, la paléontologie préhistorique, l'étude de la technologie, l'ethnologie conçue comme recherche de l'origine des ethnies se voient dénier toute légitimité.¹³

¹⁰ Cassirer beschließt seine Überlegungen zum Mythos des Staates mit einer eindringlichen Analyse der „Technique of the Modern Political Myths“, vgl. Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (1945), Hamburg 2007, S. 273–291.

¹¹ Die genaue Untersuchung der Beziehungen muss an einem anderen Ort vorgenommen werden, vgl. aber inzwischen Domenico Losurdo, *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz* (2003), Hamburg 2009.

¹² Friedrich Wilhelm Nietzsche, „Morgenröthe“ (1881/1887), in: *Kritische Studienausgabe 3*, Giorgio Colli /Mazzino Montinari, München 1988, S. 226 (§ IV.312). – Ich fasse hier eine Untersuchung der intensiven Auseinandersetzung Nietzsches mit Descartes zusammen, die ich in einem dreijährigen Seminar (2010–2013) am *Collège International de Philosophie* (Paris) behandelt habe.

¹³ Benoît de L'Estoile / Bronislaw Malinowski, „L'anthropologue face au monde moderne. Malinowski et 'la rationalisation de l'anthropologie et de l'administration'“ (1930), in: *Genèses*, 17 (1994) S. 144f. [doi :10.3406/genes.1994.1270 http://www.persee.fr/doc/genes_1155-3219_1994_num_17_1_1270].

Ohne ausdrücklich den sorgfältig in verschiedene Disziplinen gegliederten Ansatz von Chavannes aufzugreifen, wendet Malinowski sich ebenso hart wie jener gegen jegliche Form der Mythologisierung, der er bereits einen scharf kritisierten Artikel gewidmet hatte. Er sieht sich gezwungen, sein Anliegen erneut zu erklären:

Dans mon article original, j'eus le devoir peu plaisant d'adresser des critiques à l'esprit antiquaire, amateur de chasse aux origines et de recherche de la sensation, qui a largement dominé les spéculations des anthropologues. Je crois que peu de mes collègues nieront que cela est vrai, pas plus que je ne mettrai en question le charme académique et la beauté romantique de l'antiquarisme.¹⁴

Die Anthropologie, so das Argument von Malinowski, reduziert sich nicht auf das Vergleichen der Mythologien. Sie sollte vielmehr in allererster Linie die aktuellen Bedingungen der menschlichen Kulturen studieren. Dazu hat sie sich gleichermaßen von akademischen Zwängen wie von romantischen Wunschbildern freihalten:

[I]l est nécessaire de réaliser que l'anthropologie avait besoin d'être réorientée, et que c'est seulement à présent que se développe, très progressivement, son intérêt pour les circonstances présentes plus que pour les reconstructions du passé: en réalisant une étude comparative des processus culturels et de leurs lois plus que des origines et des détails historiques.¹⁵

Diese Neuorientierung entmythisiert auch den Begriff des Menschen. In Malinowskis Kritik gewinnt der Ausdruck ‚menschliche Natur‘ einen völlig praktischen Sinn: die bloße Spekulation wird in ihre Schranken verwiesen:

Nous commençons à réaliser qu'il n'est pas simple de voir clairement ce qu'est la ‚nature humaine primitive‘, de voir comment les règles juridiques, économiques, morales et coutumières fonctionnent dans une communauté primitive, quelles conséquences certaines institutions apparemment condamnables comme les sociétés secrètes, la sorcellerie, les formes anormales de mariage, peuvent exercer sur la morale, la densité de population, et le sens de la responsabilité collective. Tous ces problèmes, qui concernent ce qu'on peut appeler le mécanisme social des sociétés primitives, viennent de plus en plus au premier plan, et l'anthropologue fonctionnel qui travaille à leur sujet est en mesure de montrer que même si la spéculation a une quelconque valeur pratique, ce dont je doute, elle n'est en tout état de cause possible que sur la base d'une bonne connaissance des institutions telles qu'elles existent et fonctionnent à présent.¹⁶

Sein Ansatz absorbiert die Ursprungsfrage: „Réduite à ses plus simples principes, l'approche fonctionnelle signifie simplement ceci: pour tenir un discours sur n'importe quel type de phénomène, il faut le comprendre tel qu'il est“. Aber er macht sich keine Illusionen:

Exprimé ainsi, l'argument semble si simple et évident qu'il court le risque d'être négligé ou balayé comme peu digne de considération scientifique; car souvent c'est le plus évident qui est le plus difficile à voir, et qui est la dernière chose à être prise en compte, dans la science comme dans la vie quotidienne.¹⁷

¹⁴ Anthropologie, S. 149.

¹⁵ Anthropologie, S. 149.

¹⁶ Anthropologie, S. 149f.

¹⁷ Anthropologie, S. 150.

2. Selbstverantwortung: der Ausgangspunkt des Widerstands gegen den Mythos

Wir kommen auf Malinowskis Haltung zurück, die Cassirer aufgreifen wird. Cassirer hat sich intensiv mit dem Mythischen befasst. Erste Spuren dieses Studiums finden sich bereits in seiner 1898 fertiggestellten, 1902 veröffentlichten Studie zu Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).¹⁸ Die Philosophie konstituiert sich für ihn in der Auseinandersetzung mit Ursprungserzählungen. Der Unterschied zwischen Philosophie und Mythologie besteht in der Auffassung vom Anfang: sucht die Mythologie Anfänge im ungewissen Dunkel der Vergangenheit, so überträgt die Philosophie Erkenntnisse aus der Naturbeobachtung auf das Nachdenken des Menschen über sich selbst.

Der Mensch entdeckt sich selbst als ordnend und bestimmend einer Welt gegenüber, die sich ihm erschließt, wenn er seine Untersuchung methodisch anlegt: „Die Einsicht in das Sein der Natur wie in das Ziel seiner Bestimmung soll er nicht von außen erwarten, sondern aus Prinzipien erschaffen, die ursprüngliches Eigentum des Geistes sind“.¹⁹ Cassirer ermutigt also dazu, sich durch die Wirren der Ereignisse nicht den Blick auf die intellektuellen Errungenschaften, die über die Jahrhunderte hinweg regelrecht erobert wurden, verstellen zu lassen. Wir haben immer wieder neu die Möglichkeit, noch so verzweifelte Lagen ruhig zu analysieren. Er erklärt dies durch die sokratische Einsicht in die „Eudaimonie“, auf welche sich eine

neue Form des Wissens [gründet] [...]. Sie wird gewonnen, indem die Seele aufhört, bloße Naturpotenz zu sein, – indem sie sich als sittliches Subjekt begreift. Jetzt erst ist der Mensch der Furcht vor dem Unbekannten, der Dämonenfurcht, ledig geworden, weil er sein Selbst, sein Inneres, nicht mehr von einer dunklen mythischen Macht beherrscht fühlt, sondern weil er sich fähig weiß, es aus klarer Einsicht, aus einem Prinzip des Wissens und des Wollens heraus, zu gestalten. So erwacht hier dem Mythos gegenüber ein neues Bewusstsein der inneren Freiheit.²⁰

Cassirer fasst sein Ergebnis mit bemerkenswerter Präzision zusammen, wenn man bedenkt, wie viele Seiten er und andere dieser Problematik widmeten und widmen: „Im Gedanken der Selbstverantwortung wird dem Menschen jetzt sein wahrhaftes Ich zuteil, wird es ihm erobert und gesichert“.²¹ Damit ist eine theoretische Alternative zu den eingangs zitierten Positionen Müllers und Nietzsches entwickelt. Aber Cassirer unterstellt keineswegs, dass der prinzipielle Aufweis der Selbstverantwortung die ‚Ursprungsbesessenheit‘ ein für allemal überwinden kann. Die Erzählungen, Kulte und Riten, die den Ursprung oder gar den Ursprung des Ursprungs zum Gegenstand haben, gehören zur menschlichen Kultur. Es kann also nicht darum gehen, das Mythische auszurotten, aber es darf auf keinen Fall die Erkenntnis beeinträchtigen. Darin bestand

[...] the true Socratic method, as it was understood and interpreted by his greatest disciple <sc. Platon>. We cannot hope to ‘rationalize’ myth by an arbitrary transformation and re-interpretation of the old legends of the deeds of gods or heroes. All this remains vain and futile. In order to overcome the power of myth we must find and develop the new positive power of ‘self-knowledge’.²²

¹⁸ Ernst Cassirer, *Leibniz' System* (1902), Hildesheim 1962.

¹⁹ Leibniz, S. 474.

²⁰ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II* (1924), Darmstadt 1994, S. 205.

²¹ Philosophische Formen II, S. 206.

²² Myth, S. 59.

Diese Anstrengung aber kann der Mensch nur dann auf sich nehmen, wenn er die Problematik erfasst hat. Der Mythos erweist sich dann als eine Ausflucht, die durch ein Umlernen überflüssig wird:

We must learn to see the whole of human nature in an ethical rather than in a mythical light. Myth may teach man many things; but it has no answer to the only question which, according to Socrates, is really relevant: to the question of good and evil. Only the Socratic 'Logos', by the method of self-examination introduced by Socrates, can lead to a solution of this fundamental and essential problem.²³

Dass es hier keineswegs um eine bloße Deduktion aus dem sokratischen Ansatz heraus geht, belegt Cassirer durch den Hinweis auf Malinowskis Studie *Foundations of Faith and Morals* (1936). Malinowski habe beobachtet, dass das Mythische auch bei den Naturvölkern immer nur einen bestimmten Bereich der Kultur, nämlich denjenigen, in dem der Mensch sich den Naturmächten ausgeliefert fühlt, betrifft. Aber „man relies on his own skill“,²⁴ so Cassirer, wenn es um die alltäglichen Verrichtungen geht. Nur „in desperate situations man will always have recourse to desperate means“,²⁵ folgert er. Aber der Mensch kann jederzeit eine angemessene Situationsanalyse, die jener Hoffnungslosigkeit zu steuern vermag, vornehmen. Diese Diagnose Cassirers verweist auf eine ethische Implikation, die ich nun skizzieren werde.

3. Die Pflicht zur richtigen Identifizierung des Mythischen

Warum scheint in der Auseinandersetzung mit dem Mythos die sonst doch recht gut funktionierende Logik zu versagen? Diese Beobachtung bestätigt auf indirekte, um nicht zu sagen ironische Weise, dass der sokratische Ansatz richtig ist: jeder muss die Mühe der Selbsterkenntnis auf sich nehmen. Keiner ist durch die Errungenschaft eines anderen von seiner eigenen Verantwortung entpflichtet. Die Vernunft ist, wie Blumenberg es ausdrückt, nicht delegierbar. Er beginnt seine Argumentation mit dem Hinweis darauf, dass die „Rationalität [...] nur allzu leicht zerstörungswillig“ ist, „wenn sie die Rationalität des Unbegründeten verkennt und sich Begründungseuphorie leisten zu können glaubt.“ Denn, so fährt er fort, „es gibt einen Begründungsluxus, der von vornherein voraussetzt oder wenigstens hinnimmt, dass nur professionell Beauftragte oder Selbstbeauftragte sich ihn leisten können“. Doch genau hier siedelt sich das grundlegende Problem jeglicher Vernunftkritik an. Nicht etwa die Vernunft an sich steht zur Debatte, sondern der aufgeklärte Umgang mit ihr: „Wenn aber Aufklärung das Denken nur dadurch legitimiert sein lässt, dass es jeder selbst und für sich leistet, dann ist es das einzige, was von der menschlichen Fähigkeit ausgenommen sein muss, Handlungen zu delegieren“.²⁶

Jeder Einzelne ist auf je spezifische und immer wieder neue Weise dem Mythischen ausgesetzt. Er muss sich die Errungenschaften der Generationen vor ihm auf je spezifische Weise selbst aneignen. Dies erfordert eine kritische Akzeptanz des Tradierten, zu dem auch das Mythische gehört, das sich *de facto* der rationalen Begründung entzieht. Seine Identifizierung schützt also die Vernunft vor jener Begründungseuphorie, die nur zu Enttäuschung führen kann,

²³ Myth, S. 59f..

²⁴ Myth, S. 274.

²⁵ Myth, S. 274.

²⁶ Arbeit, S. 181.

da sie hier scheitern muss. Die Anerkennung der Grenzen der Vernunft ist weder deren Negation noch deren Substitution durch ein *analogon*. Obwohl man also nicht alles verstehen kann, gibt es keinen Grund, sich seiner Vernunft – sei es durch eine Hingabe ans Mythische, sei es durch die Berufung auf professionelle Denker, die den Anderen den Vernunftgebrauch abnehmen – berauben zu lassen. Blumenberg folgert daraus eine Art erkenntniskritischen Imperativ:

Vernunft als das, was nicht delegiert werden kann, muss sich also mit dieser Grundbedingung des Daseins arrangieren. [...] Zweifellos ist dies eine bedenkliche Lücke im Schirm der Rationalität. Aber wenn der Preis, sie zu schließen, nur darin bestehen könnte, das Selbstdenken Aller einer kleinen Avantgarde professioneller ‚Selbstdenker für alle‘ ins Mandat zu geben, dann müsste jede Gefahr an dieser Stelle durchgestanden werden, um jenen verhängnisvollen Preis nicht erlegen zu müssen. Die Philosophie hat diese Antinomie von Leben und Denken bei allem mitzubedenken, was ihr an immanenten Forderungen der Vernünftigkeit aus ihrem eigenen Schoss entgegenspringt.²⁷

Die richtige Identifizierung des Mythischen erfordert, so Blumenberg, dass man seine Selbstimmunisierungsstrategie verstehen kann, mit der es sich dem Zugriff der Vernunft zu entziehen versucht. Er erklärt vier Formen dieser Strategie. Sie treffen sich im Bemühen um eine Negation:

1. Die Mythen antworten nicht nur nicht auf Fragen, sondern sie machen die Erzählungen sogar „unbefragbar“.²⁸ Denn, so Blumenberg, es gibt eine „ikonische Konstanz von Mythologemen“,²⁹ die im Verlauf der Geschichte eines „unwahrscheinlichen Überlebens bis in die Gegenwart fähig“ geworden sind, eines „Überlebens, das durch eine Tradition hindurch identifiziert werden kann, die solche Stoffe unter dem Druck ihrer Umwälzungen, ihrer Fast-Totalverluste, ihrer Anstrengung nach Neuerung und Neuheiten gesetzt hat“.³⁰ Wenn man nun das Überleben dieser „Grundmuster“³¹ durch Archetypen, oder durch etwas Angeborenes erklärt, so naturalisiert man den Mythologem. Die Überlebensfähigkeit eines fiktiven Stoffes wird in dieser Erklärungsart zu einem Stück Natur – und damit unbefragbar.

Blumenberg schlägt von daher vor, streng zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit zu unterscheiden. Denn die ersten schriftlichen Zeugnisse geben ja lediglich etwas wesentlich Älteres wieder. Diese Unterscheidung leitet also eine „Korrektur der Zeitperspektive“ ein, da „unser Frühestes“ immer schon „etwas seiner immanenten Geschichte nach schon Späteres“³² ist. Doch durch die schriftliche Fixierung kann „die selektive Leistung der Mündlichkeit dem Blick“³³ entzogen werden. So kann es zu Dogmenbildung kommen, die einerseits zwar nur noch Verfall zulässt, es aber andererseits erlaubt, die Asymmetrie der Überepochen der Menschheitsgeschichte, „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“³⁴ zu erkennen, die die Bearbeitung des Mythos möglich machen.

²⁷ Arbeit, S. 181f.

²⁸ Arbeit, S. 142.

²⁹ Arbeit, S. 166.

³⁰ Arbeit, S. 167.

³¹ Arbeit, S. 167.

³² Arbeit, S. 169.

³³ Arbeit, S. 169.

³⁴ Arbeit, S. 169.

Bevor wir weitergehen, müssen wir den Gewinn dieser Argumentation für unsere Problematik deutlich herausstellen. Diese Entzerrung der Zeitperspektive geschieht dadurch, dass man einsieht, dass alles, was überliefert wird, selbst wieder von etwas Früheren getragen wird. Die Einsicht in diesen Regress löst die Illusion eines Zugriffs auf einen absoluten und reinen Ursprung auf. Dennoch bleibt die Frage nicht offen. Denn die Überlieferung wird an ihren wahren Ursprung, nämlich die menschlichen Aktivitäten des Schreibens und Sprechens, angebunden. Die Vernunft dringt also nicht bis zum Ende – oder Anfang – der Zeiten hindurch, aber sie erreicht eine prinzipielle Einsicht in das die Epochen Übergreifende: das Schreiben und das Sprechen.

Eine Krisensituation nun deckt lediglich die Schwäche vermeintlicher Dogmen auf. Sie zwingt aber nicht zum Abgleiten in allmählichen Verfall oder gar zum Herbeiführen aktiver Zerstörung. Im Gegenteil, sie ist sogar eine besonders gute Möglichkeit, eine Analyse des Mythischen vorzunehmen.

2. Blumenberg deckt im Diskurs der 1968er Revolution eine mythische Struktur auf, die er darauf zurückführt, dass diese Bewegung den Eindruck erweckt hatte, dass Fragen verboten seien: „Niemand glaubte fragen zu müssen, niemand hätte fragen dürfen“.³⁵ Ohne ihn zu nennen, kritisiert er Theodor W. Adornos (1903-1969) negative Dialektik, die die Negation als Ausflucht nähme und dadurch den Effekt der „schöne[n] Unwiderlegbarkeit philosophischer Sätze, die sich so leicht mit ihrer Wahrheit verwechseln lässt“, erzeuge.³⁶

3. Die dritte Form betrifft die Kriterien der Überlebenstauglichkeit eines Mythologems:

Der Mechanismus der Selektion ist gerade von der Art, dass er die Erklärung für die Lebenstauglichkeit seiner Resultate in diesen nicht mitliefert, vielmehr zur Abschirmung ihrer Funktion – durch die Primordialität der Selbstverständlichkeit – gerade dem vorenthält, der an nichts Anderes denken soll als an das ihm Vergegenwärtigte.³⁷

4. Eine weitere Form der Immunisierung besteht im Transfer der Autorschaft auf ein Kollektiv. So ist es dann nicht mehr ein Autor, sondern das Volk, oder die Gemeinde, oder gar der Volksgeist, die die Volkslieder und Volksbücher schreiben.³⁸ Diesen Punkt werden wir im letzten Teil nun näher beleuchten.

³⁵ Arbeit, S. 179.

³⁶ Arbeit, S. 179. Ich kann hier nicht auf die Debatte zwischen Adorno und Blumenberg eingehen, aber vgl. inzwischen die Studie von Christian Voller, „Kommunikation verweigert. Schwierige Beziehungen zwischen Blumenberg und Adorno“, in: *Technik: Zeitschrift für Kulturphilosophie* 7 (2012/13) S. 381-405. Dieser durchaus informative Artikel geht von Hermann Mörchens umfangreicher Veröffentlichung *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* (1981) aus. Obwohl ich ihn mit Genuss las und Einiges lernte, muss ich auf eine Vereinigung des Unvereinbaren aufmerksam machen: Voller behandelt die seltsame Beziehung zwischen zwei Philosophen, wohingegen Mörchen sich über Adornos Heideggerkritik hinwegsetzt und dennoch von „philosophischer“ Kommunikationsverweigerung spricht. Leben und Werk Heideggers sind selbstverständlich Gegenstand philosophischer Kritik, aber Heidegger als Philosophen anzuerkennen ist alles andere als selbstverständlich, vgl. zum Beispiel Leonore Bazinek, „Désenclaver l'existence: Descartes ou Heidegger?“, in: Hugues Lethierry (Hg.), *Agir avec Lefebvre*, Lyon 2015, S. 57-65.

³⁷ Arbeit, S. 184.

³⁸ Vgl. Arbeit, S. 171.

4. Schluss: „Ich bin, also schreibe ich ...“ oder „ich schreibe, also bin ich ...“?

Wir haben gesehen, dass die Vernunft dem Mythos gegenüber zu äußerster Leistung herausgefordert ist. Eines der Einfallstore für dessen blendende Macht liegt im Gefühlsbereich, der generell der Vernunft mehr oder weniger schroff gegenübergestellt wird. Der Mythos sei für die von ungewissen Gefühlen aufgeworfenen Fragen zuständig. Doch gerade hier könnte eine Zusammenarbeit von Vernunft und Gefühl nur von Vorteil sein. Und genau das wurde von jenen Romantikern versucht, die der Aufklärung nicht abgeschworen haben.

Nun halten aber sowohl Malinowski als auch Blumenberg, darin einer weitverbreiteten Überzeugung folgend, die Romantik ganz allgemein für eine rationalitätsfeindliche Bewegung. Beide äußern sich kritisch zu diesem Aufbruch des Gefühls innerhalb der Wissenschaft und der Philosophie. Ich kann im Rahmen dieses Artikels nicht auf die verschiedenen Formen des Romantischen eingehen, sondern greife abschließend nur eine Beobachtung von Blumenberg auf, die diese schroffe Gegenüberstellung nuanciert.

Die Vernunft kann, wie Chavannes erklärt, das Mythische zwar untersuchen, doch es gibt keine Garantie dafür, dass sie es auch in Schach halten kann. Wird nun der Verlust des Geborgenheitsgefühls, der durch die Aufklärung der Ursprungserzählungen eintreten kann, nicht seinerseits rational aufgefangen, so riskiert die Vernunft, sich zerstören zu lassen. Nietzsches Lösung, eine Art nachspürendes *Cogito* einzuführen, schlägt in diese Kerbe. Doch die Empfindsamkeit führt nicht zwangsläufig zur Verabschiedung der Vernunft, sondern hat erkenntniskritische Potentiale, die sich allerdings nur dem aufmerksamen (Selbst-) Beobachter erschließen. Vernunft und Gefühle fordern je auf ihre Weise die Beherrschung des Mythos, denn irrationale Begründungsversuche behindern ihre freie Entfaltung; Angst und Unheimlichkeit stellen sich ein.

In letzter Analyse erweist sich das vom Mythos vermittelte Geborgenheitsgefühl als Täuschung. Wie in anderen Wissensbereichen auch, geht es hier eben gerade nicht um die subjektive Wahrnehmung, sondern um sachliches Erkennen. Aber der Mythos entfaltet eine das Erkennen prinzipiell lähmenden Kraft, die bereit macht, irrationale Erklärungsmuster zu dulden und danach zu handeln. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die neuen Mythen des Westens nicht von den tradierten Mythen der Antike und denjenigen der sogenannten Naturvölker. Eine gut geübte ‚romantische Vernunft‘ hingegen kann der Arbeit am Mythos eine Logik abgewinnen. Diese Perspektive eröffne ich am Beispiel von Blumenbergs Darstellung einer Entdeckung des Homer-Übersetzers Johann Heinrich Voss (1751–1826).

Voss machte eine Beobachtung, deren Bedeutung er wohl kaum voll erfasst hat. Blumenberg arbeitet diese Bedeutung heraus, indem er sich sowohl auf die Homer-Übersetzung als auch auf die Verteidigung der These, dass „Homer“ eine konkrete Persönlichkeit gewesen sei, stützt. Er erklärt zunächst, dass das Epos mythische Stoffe vermittelte. Es unterscheide sich vom Mythos dadurch, dass es bereits das Produkt einer ‚Arbeit‘ am Mythos darstelle.³⁹ Er betont, dass „die Griechen [...] das Glück [hatten], ihren Mythos nicht aus der Kultur ihrer Priester beziehen zu müssen“.⁴⁰ Diese Mythen waren frei von der durch Schriftlichkeit induzierten Verbindlichkeit, denn sie wurden von Rhapsoden vorgetragen. Voss konzentriert sich in seiner Homer-Übersetzung gerade auf den Gesichtspunkt des mündlichen Vortrages. Die Übersetzung soll der

³⁹ Vgl. Arbeit, S. 175.

⁴⁰ Arbeit, S. 172.

nächtlichen Erzählsituation gerecht werden, in der sich sowohl die Figuren, als auch der Rhapsode, der von ihnen erzählt, befanden. Der Übersetzer fühlt sich deshalb regelrecht in die Figur des Autors ein, so dass Blumenberg dann schreiben kann, er habe „an seinem eigenen Erfolg etwas über die Situation des homerischen Sängers gelernt“.⁴¹ Blumenberg verbindet dies nun mit seiner Verteidigung „der Selbigkeit des Dichters der beiden Epen“, denn Voss stützt „sich nicht auf philologische Argumente, sondern auf die Situation des Sängers zu seinem Publikum als ein Verhältnis unmittelbarer Reflexion“. Voss erklärt:

‘Doch ist mir’s nicht unbegreiflich, dass ein so überragender Geist, wie aus jedem Einzelnen hervorleuchtet, unter Griechen, wie wir aus ihm sie kennen, mit seiner bewunderten Kunst ganz und allein beschäftigt aus jeder verstandenen und empfundenen Aufführung entflammter und mit sich selbst vertrauter zurückkehrend, endlich ein so großes Werk aus einem so einfachen Keime zu entwickeln, und alles mit Leben zu erfüllen vermocht habe‘.⁴²

Der Ursprung der Homerischen Epen ist also Homer. Die Argumentation von Voss erlaubt es, eine genuin ‚romantische‘ Erkenntnistheorie zu skizzieren. Deren Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass der Rhapsode seine Version der ursprünglich mythischen Erzählungen öffentlich vorträgt. Während seines Vortrages achtet er ganz genau auf die Stimmungen des Publikums. Indem er nun die Zuhörerresonanz reflektiert, kann er nach und nach seine Vortragsweise und den Sinn seiner Erzählung aufeinander abstimmen. Eine positive Aufnahme beweist ihm, dass er den Inhalt des Vorgetragenen gut genug verstanden hatte, um es in seinem Vortrag mit Leben erfüllen zu können. Von daher konnte er dann, als er endlich die Zeit und die Ruhe gefunden hatte,⁴³ das Epos niederschreiben.

Die Kohärenz der ‚homerischen‘ Epen beweist für Voss eben jenen ‚Ursprung‘ in und durch das Schreiben eines sicherlich hochbegabten, aber keineswegs übermenschlichen Dichters. Er hatte sich Klarheit über sein Tun verschafft, indem er sowohl sein Empfinden als auch sein Nachdenken ernstgenommen hatte. Auf diese Weise fand er die Kraft zu kohärenter schriftlicher Darstellung. Aus der Zusammenarbeit mehrerer Rhapsoden hätte nie eine derart kohärente schriftliche Fixierung hervorgehen können, wie sie in den homerischen Epen vorliegt. Noch viel weniger wäre dies einer wie auch immer gearteten Volksgemeinschaft, geleitet durch einen wie auch immer zu denkenden Volksgeist, gelungen.

Die kohärente schriftliche Fixierung des Mythos im Epos vermittelt eine systematische Artikulation von Selbstbewusstsein, Reflexion und Stimmung ist somit ein Zeugnis für die philosophische These, dass die Ursprünge der Kultur in der Anwendung von Prinzipien liegen, die des Menschen ursprüngliches Eigentum sind.

Zwischen Mensch und Natur treten die Kulturwelten. In dem Maße, in dem der Mensch lernt, seine kulturelle Produktion anstelle seiner selbst dem Prozess der Selektion zu unterwerfen, in dem Maße kann er einen objektiven Fortschritt auch im Bereich der Kultur und folglich des Mythos, der eine Art kulturelles Ferment ist, erkennen. Damit geht aber die Forderung einer streng geschichtlichen Sichtweise einher, denn in diesem Kontext wäre „Ungeschichtlichkeit [...] eine opportunistische Marscherleichterung mit verhängnisvollen Folgen“, denn die Geschichte erweist sich als ein Prozess der Optimierung trotz der „Unstimmigkeiten“ im „synchronen

⁴¹ Arbeit, S. 173.

⁴² Voss an Friedrich August Wolf, Eutin 17. November 1795 (Briefe II 229f).

⁴³ Blumenberg berichtet einige biographische Anekdoten aus Homers Leben (vgl. Arbeit, S. 175f).

Querschnitt“ aufgrund der „Autonomie von Teilsystemen“.⁴⁴ Wenn man nun aber ein autonomes Teilsystem verabsolutiert, oder diese Teilsysteme amalgamiert und dadurch die Sicht auf ihre relative Autonomie verstellt, kann man erneut den Mythen das Recht auf totalisierende Erklärungen einräumen. Doch die Wahrnehmung der gleichzeitigen kulturellen Teilsysteme gestattet der Vernunft eine differenzierende Beurteilung des Geschehens.

Auf formaler Ebene entspricht, so gesehen, das Abstraktum "Menschheit“ dem Abstraktum „Geschichte“, das Abstraktum „Mensch“ dem Abstraktum „autonomes Teilsystem“. Geschichte ist eben menschliche Geschichte, Geschichte der Menschheit als Folge der vielfältigen Verwebungen der Geschichten eines jeden Einzelnen. Die Selbstverantwortung ist von daher weder eine Illusion, noch eine Rechtfertigung willkürlicher Selbstbehauptung.

⁴⁴ Arbeit, S. 183.